

Materiales para la asignatura optativa “Ritual y Creencia”

Licenciatura de Antropología Social

2011

M. Cornejo Valle

mcornejo@cps.ucm.es

Departamento de Antropología Social
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID



ÍNDICE de contenido

CONTENIDOS TEMÁTICOS DE LA ASIGNATURA	4
TEMA 1. Introducción. Objetivos. Conceptos clave. Debates en torno a las definiciones. Aproximación panorámica a través de textos fundamentales.....	
	5
Objetivos del tema:	5
GUIÓN de aula	5
Bibliografía del tema	9
GUIÓN PARA LAS LECTURAS DEL TEMA 1:.....	9
TEMA 2. Creencia: la religión como <i>modo de pensamiento</i>. Teorías generales sobre las creencias: mito, teodicea, ideología. El debate sobre racionalidad e irracionalidad. Perspectiva política sobre las creencias: ortodoxia y heterodoxia. La diferencia entre ideas y creencias religiosas. El debate sobre las creencias de los antropólogos. Teorías cognitivas de la religión en la actualidad: el nuevo animismo.	
	11
Objetivos del tema:	11
GUIÓN de aula	11
Transitividad del verbo creer: aplicando el relativismo lingüístico	11
Consecuencias teóricas del etnocentrismo lingüístico	11
Concepto disposicional de creencia (díaz cruz 1998: 63)	12
La clasificación clásica de las religiones primitivas según las teorías acerca del origen de la creencia	12
Las teorías psicológicas antiguas	13
Tylor, E.B. (1870) "The Philosophy of Religion among the lower races of mankind". <i>The Journal of the Ethnological Society of London</i>. [Traduc. M. Cornejo]	
	13
Limitaciones de este enfoque...	20
Bibliografía del tema	20
GUIÓN PARA LA LECTURA	20
TEMA 3. Ritual: la religión como <i>actitud simbólica</i>. Magia, brujería, hechicería, ceremonia, culto. La teoría sociológica del ritual: totemismo y fiesta. La teoría criptológica del ritual: la relación simbólica entre medios y fines. La cuestión del ritualismo socio-cognitivo. Los rituales de rebelión. Los ritos de paso: liminalidad, communitas y proceso social.	
	22
Objetivos del tema:	22
GUIÓN DE AULA	22
Teoría sociológica del ritual	23
El modelo criptológico del ritual: medios simbólicos para fines inciertos	24
La cuestión del ritualismo socio-cognitivo.....	26

Lecturas performativistas: Ritos de rebelión, mantas y ritos de paso.....	27
Bibliografía de apoyo	27
GUIÓN PARA LAS LECTURAS (TEMA 3)	28
TEMA 4. Experiencia religiosa. La teoría individualista/emocionalista. Chamanismo. Sociología de la posesión. Fenomenología y <i>embodiment</i> religioso.....	30
Objetivos del tema:	30
GUIÓN DE AULA	30
Self y embodiment paradigm (Thomas Csordas)	34
GUIÓN DE LECTURAS DEL TEMA	36
TEMA 5. Secularización. La hipótesis del desencantamiento del mundo. El pluralismo norteamericano y la privatización de lo religioso. El regreso del debate sobre racionalidad de las creencias religiosas en la sociedad postmaterial.	38
Objetivos del tema:	38
GUIÓN de aula	38
GUIÓN PARA LA LECTURA	42
TEMA 6. La religión como acción política. Antropología de los movimientos religiosos: cultos cargo, Ghost Dance, Taki Onkoy. Milenarismo y mesianismo. Sincretismo religiones de resistencia: los cultos afroamericanos. La militancia laicista.	44
Objetivos del tema:	44
GUIÓN de aula	44
GUIÓN PARA LA LECTURA (TEMA 6)	49
BIBLIOGRAFÍA GENERAL DEL CURSO	51

CONTENIDOS TEMÁTICOS DE LA ASIGNATURA

TEMA 1. Introducción. Objetivos. Conceptos clave. Debates en torno a las definiciones. Aproximación panorámica a través de dos textos fundamentales.

TEMA 2. Creencia: la religión como *modo de pensamiento*. Teorías generales sobre las creencias: mito, teodicea, ideología. El debate sobre racionalidad e irracionalidad. Perspectiva política sobre las creencias: ortodoxia y heterodoxia. La diferencia entre ideas y creencias religiosas. El debate sobre las creencias de los antropólogos. Teorías cognitivas de la religión en la actualidad: el nuevo animismo.

TEMA 3. Ritual: la religión como *actitud simbólica*. Magia, brujería, hechicería, ceremonia, culto. La teoría sociológica del ritual: totemismo y fiesta. La teoría criptológica del ritual: la relación simbólica entre medios y fines. La cuestión del ritualismo socio-cognitivo. Los rituales de rebelión. Los ritos de paso: liminalidad, communitas y proceso social.

TEMA 4. Experiencia religiosa. La teoría individualista/emocionalista. Chamanismo. Sociología de la posesión. Fenomenología y *embodiment* religioso.

TEMA 5. Secularización. La hipótesis del desencantamiento del mundo. El pluralismo norteamericano y la privatización de lo religioso. El regreso del debate sobre racionalidad de las creencias religiosas en la sociedad postmaterial.

TEMA 6. La religión como acción política. Antropología de los movimientos religiosos: cultos cargo, Ghosts Dance, Taqui Onkoy. Milenarismo y mesianismo. Sincretismo y religión de resistencia: los cultos afroamericanos. La militancia laicista.

TEMA 1. Introducción. Objetivos. Conceptos clave. Debates en torno a las definiciones. Aproximación panorámica a través de textos fundamentales.

Objetivos del tema:

- Proveer al estudiante de un marco general de temas, autores y problemáticas de fondo en Antropología de la Religión.
- Mostrar la actualidad y vigencia de la Primera Antropología en la discusión actual sobre religiones.
- Reconocer las fuentes fundamentales del pensamiento antropológico sobre religión, ritual y creencia en el siglo XX.
- Orientar al estudiante sobre el enfoque constructivista general de la asignatura respecto a los tópicos principales (religión, ritual y creencia).

GUIÓN de aula

Ritual y Creencia Vs. Antropología de la Religión. Enfoque etnográfico vs. enfoque teórico.

El gran problema: ¿cuáles son los rasgos contrastantes del dominio de lo religioso?

Una cosa muy extraña respecto a la religión es que todos sabemos lo que es hasta que alguien nos pide que se lo expliquemos. Como dijo san Agustín a propósito del tiempo: «¿Entonces, qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si se lo tengo que explicar a alguien que me lo pregunta, entonces no lo sé.»

Diccionario

de

Religión.

http://www.paidos.com/contenido_adicional%2F43038%2FContenido_adicional.pdf

E.B. Tylor: *creencia en seres espirituales* (En Morris1995:147)

Durkheim: *cuerpo de prácticas y creencias relativas a lo sagrado* (En Morris1995:147)

James Frazer: *propiciación y conciliación de poderes, superiores al hombre, que se cree dirigen y controlan el curso de la naturaleza y la vida humana* (En Díaz 1998:44)

Clifford Geertz: *“Una religión es: 1) un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones entre los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas*

concepciones con una aura de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único" (Geertz 1996:89)

Melford Spiro: una institución que consiste en la interacción culturalmente modelada con los seres culturalmente considerados sobrehumanos (Spiro, 1968: 96)

Cantón: *Si son considerados sobrehumanos por otros, parece que se nos exime de aceptar científicamente la existencia de una realidad inmaterial y suprasocial, pero en realidad sólo pospone la cuestión de producir un concepto de religión que no incorpore lo sobrehumano y lo extraordinario, y que en cambio haga posible la explicación de los procesos mediante los que se llega a considerar algo como sobrehumano o extraordinario.* "La razón hechizada".

<http://webpages.ull.es/users/fradive/doctorado/textos/cantondet.pdf>

Spiro: *cualquier estudio comparativo de la religión exige como antecedente operativo de la investigación una definición manifiesta (ostensiva) o sustancial que estipule sin ambigüedades aquellas variables fenoménicas que se designan por medio de este término. Al mismo tiempo, esta definición manifiesta será una definición nominal que en algunos de sus aspectos aparecerá como arbitraria para algunos entendidos.* (1968:96)

"El dosel sagrado": creencias ¿qué es creer? ¿creer es lo mismo que tener ideas religiosas? ¿o es un modo del propio pensamiento?

Las ideas religiosas como elemento definitorio:

- Dios, lo Sagrado (/profano), lo sobrenatural y otras esencias (Müller y el monoteísmo primitivo)
- El alma, la vida más allá de la muerte, el destino (Animismo en Tylor y Lévi-Bruhl)
- ¿Anti-materialismo? ¿anti-naturalismo?
- Evans-Pritchard: "la brujería es un fenómeno orgánico y hereditario" y "se revela en la autopsia".
- Peacock: hay pueblos para los que las brujas y los antepasados difuntos forman parte del vecindario y tienen roles en la vida ordinaria.

Lo extraordinario y la búsqueda de sentido:

- Mito y leyenda como soluciones cognitivas (Lévi-Strauss, Boyer)
- Teodiceas (Malinowski; Geertz)

- Antropocentrismos (Descolá, Guthrie)

Problemas de este enfoque:

Fe y superstición: lo ordinario y lo extraordinario, lo humano y lo sobrehumano son categorías construidas (tanto colectiva como individualmente).

La definición del dominio ¿qué no es una creencia?

¿Puede haber religión sin ideas sobre lo sagrado?

Cantón: Pensar científicamente la religión se convirtió, desde el principio, en una suerte de ejercicio acróbata entre el déficit (lo i-razional o pre-razional, lo i-real, ilógico o pre-lógico, pre-científico o a-científico) y el exceso (lo sobre-natural, lo extraordinario, supra-sensible, meta-físico y extraempírico).

Cantón: ningún científico social, que yo sepa, explica la vida social como resultado de la obra de los dioses. Pero muchos aceptan las ideas religiosas como no problemáticas o como ajenas a su competencia, de modo que las tratan como un factor dado que permite explicar la vida social. Afirmaciones del tipo de que el pueblo X tiene tal costumbre porque tal tema o creencia forma parte de su concepción del mundo implican que la religión, el ritual y el mito son realidades autodefinibles. Una afirmación de esta clase puede ser un paso preliminar hacia una teología de la religión, del ritual y del mito. Pero cuando tal afirmación va acompañada implícita o explícitamente por la suposición de que la realidad autodefinible de la religión, del ritual y del mito no se relaciona con el resto de la realidad social de ningún modo necesario que podamos conocer, se asigna entonces a la idea de los dioses una fuerza explicativa que no es más que una débil sustitución agnóstica de los dioses mismos.

Los actos más simbólicos: el ritual

Ritualismo, formalismo religioso (Robertson-Smith 1887:17)

Participación ritual y (con)fusión cognitiva (Leach, Douglas)

Actitud/medios/fines simbólicos vs. actitud/medios/fines técnicos (Leach, Goody).

La definición de Moore&Myerhoff (1977:7) [también Díaz Cruz 1998:225-6]

Problemas de este enfoque:

- Autonomía del ritual respecto a la religión
- Proceso ritual como instrumento social (Durkheim, Turner)
- Rituales civiles, religiones seculares (Bellah)
- Criticismo ritual histórico (Cohn, Grimes)
- Sociedades sin rituales (Turnbull, Rosaldo)

La experiencia religiosa: religio y otras místicas

Fenomenología de la religión (Otto, James), experiencia (Nadel) y *embodiment* (Csordas)

Misticismo cristiano

Los dones del espíritu: pentecostalismo

Homo religiosus (Elíade)

Chamanismo europeo (Elíade, Ginzburg)

Visionarios (Lowie; Christian)

Canalización: Portadoras de misterios (Sánchez Carretero); Religiones afrobrasileñas (Giobelina); María Lionza (Ferrándiz)

Problemas de este enfoque:

Sociedades sin misticismo, individuos sin experiencia religiosa

Institución: normas, organizaciones y rebeliones

Totemismo durkheimiano: religión y sociocentrismo (Caro)

La religión como fuente de inspiración moral

Las variedades de la organización religiosa:

- iglesia, secta, clientela
- roles religiosos: sacerdotes, profetas, predicadores, místicos, teólogos, chamanes, exorcistas, sanadores, brujos, magos, adivinos, espiritistas, oráculos...

La religión como política:

Las *herejías* como movimientos sociales y políticos (Engels; Cohn)

Los *fundamentalismos* como movimientos sociales y políticos

Campos religiosos (Bourdieu; Bastian)

Secularización (Weber), religión invisible (Luckman), privatización religiosa (Casanova)

Reencantamiento del mundo (Martin, Stoll, Droogers, Lehmann): entre Lourdes y la Nueva Era.

La periodicidad del llamado “problema definicional”

Los artículos de los años 60 (Firth, Horton, etc.)

“Against ritual” de Goody (1977)

Religion 38 (2008)

Bibliografía del tema

Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. John Hopkins University Press. Baltimore.

Durkheim, E. (1993) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid

Elíade, M. (1985) *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor.

Evans-Pritchard, E.E. (1991) *Las teorías de la religión primitiva*. Ed. Siglo XXI. Madrid.

Geertz, C. (1996) *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona.

Goody, J. (1977) “Against Ritual: Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic” en Moore y Meyrhooff (1977).

Moore, S.F. y Meyrhooff, B.G. (Eds.) (1977) *Secular ritual*. Van Gorcum. Assen/Amsterdam.

Cantón Delgado, M. (2001) *La razón hechizada*, Ariel, Barcelona. Cap.1.

GUIÓN PARA LAS LECTURAS DEL TEMA 1:

- Durkheim, E. (1912) “Definición del fenómeno religioso y de la religión”. En *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial.
- Geertz, C. (1996) “La religión como sistema cultural”. En *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona.

Para responder a cada pregunta se hará referencia explícita al texto con indicación de epígrafe, párrafo y línea.

El objetivo de estas lecturas es la aproximación panorámica a la cuestión definicional. Por ello se recomienda una lectura rápida y enfocada más que una lectura comprensiva, que haremos cuando el objetivo de la lectura sea la comprensión de una teoría o el seguimiento de un desarrollo argumental amplio.

1. ¿Cuáles son las definiciones explícitas de estos dos autores en los textos?
2. ¿A qué *ideas religiosas* concretas se hace referencia en cada texto?
3. ¿A qué *prácticas religiosas* se hace referencia en cada texto?
4. ¿Se hace referencia a la *experiencia religiosa*?
5. ¿Qué instituciones religiosas se mencionan?
6. De lo que tú piensas sobre la religión ¿falta algo que en estos textos no se esté teniendo en cuenta?

TEMA 2. Creencia: la religión como *modo de pensamiento*. Teorías generales sobre las creencias: mito, teodicea, ideología. El debate sobre racionalidad e irracionalidad. Perspectiva política sobre las creencias: ortodoxia y heterodoxia. La diferencia entre ideas y creencias religiosas. El debate sobre las creencias de los antropólogos. Teorías cognitivas de la religión en la actualidad: el nuevo animismo.

Objetivos del tema:

- Profundizar en los enfoques, autores y teorías idealistas y cognitivistas en Antropología de la Religión
- Conocer la taxonomía tradicional de las religiones según este enfoque.
- Trabajar conceptos clásicos como creencia, escepticismo, ideas e ideología, cosmovisión, teodicea, etc, y sus problemáticas.
- Analizar las posibilidades y límites de este enfoque.

GUIÓN de aula

La cuestión de la creencia

Transitividad del verbo creer: aplicando el relativismo lingüístico

James Peacock (*La lente antropológica*): *En mi propio trabajo de campo, pregunté en cierta ocasión a un indonesio: “¿crees en los espíritus?” Él me replicó extrañado “¿Me preguntas si creo en lo que me dicen los espíritus cuando hablan conmigo?”*

Jean Pouillon (*Nociones sobre el verbo creer*): *si, por ejemplo, yo digo que los dangaleat creen en la existencia de los margai [genios de lugares], es porque yo no creo en ello y que, no creyendo, pienso que ellos sólo pueden creer en la manera, sin embargo, que yo imagino. Pero ¿cómo saber si creen y de qué modo? ¿qué pregunta hacerles, con qué palabra de su propia lengua, en qué contexto? O inversamente ¿cómo traducir al francés la o las palabras que utilizan para hablar de lo que es a nuestros ojos, un objeto de creencia?*

Consecuencias teóricas del etnocentrismo lingüístico

En palabras de Leach

Edmund Leach (*Virgen Birth*): *Cuando un etnógrafo reporta que “los miembros de la tribu X creen que...” está ofreciendo una descripción de una ortodoxia, un dogma, algo que es verdadero para la cultura como un todo. (-criticando a Melford Spiro y a Clifford Geertz)*

Ejemplos conocidos:

C. Geertz (*La Interpretación de las Culturas*): *Una religión es: 1) un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones entre los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aura de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz 1996:89)*

S. Huntington (*El choque de civilizaciones*): *En el mundo de la posguerra fría, las banderas son importantes, y también otros símbolos de identidad cultural, entre ellos las cruces, las medias lunas, e incluso los modos de cubrirse la cabeza, porque la cultura tiene importancia, y la identidad cultural es lo que resulta más significativo para la mayoría de la gente.*

De todos los elementos objetivos que definen las civilizaciones, sin embargo, el más importante suele ser la religión, como subrayaban los atenienses. En una medida muy amplia, las principales civilizaciones de la historia humana se han identificado estrechamente con las grandes religiones del mundo; y personas que comparten etnicidad y lengua pueden, como en el Líbano, la antigua Yugoslavia y el subcontinente asiático, matarse brutalmente unas a otras porque creen en dioses diferentes.

- a. El escepticismo como creencia.

Concepto disposicional de creencia (dÍaz cruz 1998: 63)

- b. Un punto de partida operativo: la creencia es una disposición a la acción (Villoro; Díaz). No es una idea. No es una práctica como tal. No implica una clase de conducta en concreto. De hecho, su carácter disposicional nos habla de su optatividad.

Religión y pensamiento

La clasificación clásica de las religiones primitivas según las teorías acerca del origen de la creencia

- Monoteísmo primitivo. Andrew Lang 1898 *The Making of Religion* Wilhem Schmidt 1931 *The Origin and Growth of Religion*.
- Naturalismo, fetichismo, animatismo. Max Müller 1873 *Introduction to the Science of Religion*
- Totemismos: William Robertson-Smith 1889 *Lectures of the Religion of the Semites*; Emile Durkheim 1915 *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*; [Teorías Sociológicas o Colectivismos]; Sigmund Freud 1913 *Tótem y tabú*
- "Chamanismo": Robert Lowie 1925 *Religiones Primitivas*; Paul Radin *Social Anthropology*; [Teorías Afectivistas o Emocionalismo]; [Chamanismo en Edwin Loeb 1929 "Shaman and Seer" Am. Anthropol. 31]
- Sobrenaturalismo mágico: Robert Marett 1914 *The Threshold of Religion*; Goldenweiser 1922 *Early Civilization*; Lucien Lévi-Bruhl 1922 *La Mentalité Primitive*, 1931 *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Las leyes de la magia: James Frazer 1890 *The Golden Bough*.
- Animismo: E. B. Tylor 1871 *Primitive Culture*

Las teorías psicológicas antiguas

Tylor, E.B. (1870) "The Philosophy of Religion among the lower races of mankind". *The Journal of the Ethnological Society of London*. [Traduc. M. Cornejo]

La mente salvaje aparenta haber estado especialmente preocupada por dos grupos de fenómenos, de los que intentaban dar cuenta en una teoría científica:

A) Aquellos que constituyen la diferencia entre un cuerpo vivo y uno muerto: -la luz de los ojos que se desvanece, el cese de la respiración, la parada del pulso, la pérdida de conciencia y del movimiento voluntario- en una palabra, de los fenómenos clasificados juntos bajo el epígrafe "Vida". Estos son especialmente asociados con el aliento, como naturalmente podemos juzgar por la historia de la sorda, muda y ciega Laura Bridgman y su sueño, que ella describe con los gestos de coger algo de sus labios, expresado en palabras, "soñé que Dios se llevaba mi aliento al Cielo". Las lenguas del mundo expresarán esta conexión subyacente en los muchos casos en que la palabra aliento ha llegado a denotar vida o alma; desde la australiana waun y la malaya ñawa a la semítica nephesh y la indoeuropea pneuma, anima, ghost, etc.

B) La copia espectral del hombre vista en sueños y visiones, aparentemente tan delgada como para atravesar el espacio y la naturaleza sólida, y para evadir el control vigilante del que sueña. Esto se encuentra especial y naturalmente asociado con la sombra, una asociación también expresada en los lenguajes, desde la Ojiwa otahchuk a las indoeuropeas skia, umbra, shade.

Ahora, hasta cierto punto, el salvaje conecta estas dos concepciones en aquello que puede ser llamado un alma "aparicional", un alma-fantasma. Él considera que aquello que causa la muerte y lo que causa las visiones y los sueños son una y la misma cosa. Hay algunos que intentan separarlas, como los groenlandeses y los fiji; pero la conexión percibida generalmente entre la vida y el espectro en un alma-fantasma es la verdadera clave de la psicología salvaje.

Así, los nicaragüenses consideran que cuando un hombre muere sale de su boca algo que asemeja a una persona, algo que es la vida, y que abandona el lugar donde el hombre está mientras el cuerpo permanece ahí. Paralela a ésta es la concepción africana de la sombra del hombre atrapada por un monstruo, después de lo cual el hombre muere –una historia que parece dar la idea fundamental de los conocidos cuentos folclóricos europeos sobre el hombre sin sombra.

El alma-fantasma aparece en sueños y visiones. Las almas de los hombres vivos pueden hacer esto, como cuando el alma de un fiji sale durante el sueño y tiene problemas con otra gente. Pero se supone que hacen esto especialmente las almas de los muertos. Así, dice Wilson de los negros que sus sueños son visitas de almas de amigos difuntos, y que el hábito de discutir sobre los sueños les hace soñar ún más, hasta que tienen casi una relación sexual con los muertos durante el sueño, como con los vivos en la vigilia, y difícilmente pueden distinguir el sueño de los hechos. Un caso clásico es cuando el alma de Patroclo se aparece ante Aquiles, igual en estatura y en hermosos ojos, en voz y en atuendo; Aquiles intenta agarrarlo con amorosas manos, pero no puede cogerlo, y como, el humo, el alma se desvanece. El alma-sombra se aparece como un fantasma a la Filosofía del mismo modo que a los indios norteamericanos, a los negros africanos y a los campesinos europeos. (1870:371-3)

Lévy-Bruhl, L. (1985 [1927]) "Introducción: Homogeneidad esencial de todos los seres en las representaciones de los primitivos" en *El Alma Primitiva*, Ed. Península. Barcelona.

Para esta mentalidad, bajo la diversidad de las formas que revisten los seres y los objetos en la tierra, en el aire y en el agua, existe y circula una misma realidad esencial, a la vez una y múltiple, material y espiritual. (...) Por ella se explica, en la medida en que estos espíritus aspiran a una explicación, la existencia y la actividad de los seres, su permanencia y sus metamorfosis, su vida y su muerte. Esta realidad misteriosa expandida por todas partes, menos representada que sentida, no puede, como es el caso de la substancia universal de nuestros metafísicos, presentarse bajo la forma de un concepto. (1985:8)

De este modo, la mentalidad primitiva piensa y siente a la vez todos los seres y los objetos como homogéneos, es decir, participando todos de una misma esencia o de un conjunto de cualidades. Lo que más le interesa no es disponerlos en series de clases, de géneros y de especies netamente distintas las unas con respecto a las otras, correspondientes a una cadena de conceptos, de extensión y comprensión lógicamente definidas. Intenta ante todo desgajar en los objetos que atraen o retienen su atención, la presencia, el grado de intensidad y, por mucho que esto nos parezca extraño a nosotros, las disposiciones benévolas u hostiles de esta esencia, o fuerza, o mana, o imunu, o de cualquier nombre que queramos darle. Es preciso prevenirse contra los peligros de que se siente amenazado cada momento, y este temor regula su actitud con relación a los seres y a los objetos. (1985:10)

Cuando unas inteligencias y unas sensibilidades han adoptado esta actitud, desde tiempo inmemorial, poco les importa que unos seres parezcan más o menos alejados o próximos con respecto a otros por su forma visible y por sus propiedades objetivas. El primitivo ve perfectamente, al igual que nosotros, la distancia que separa en general una piedra de un árbol y este árbol de un pez o de un pájaro. Pero esto no le arredra, por cuanto no lo siente como nosotros. La forma de los seres no le interesa más que cuando le permite adivinar lo que éstos poseen de mana o de imunu, etc. (1985:11)

"¿Piensa usted seriamente –se me podría preguntar- que el dschagga dirige una oración al hierro, al hacha, a su mango, al árbol que va a derribar, a la liana, al cable, al cordel, a la colmena, al cuchillo de la miel, etc., como si esos objetos pudiesen concederle o rehusarle su favor y su concurso, asegurar o

impedir su éxito? ¿Es que acaso éste les atribuye sentimientos y voluntad como la que tienen los seres conscientes?" A lo cual conviene responder: el dschagga no obraría de manera diferente a nosotros si no tuviera acerca de estos objetos una idea tan distinta a la nuestra; si supiera hasta qué punto la estructura de un pedazo de hierro difiere de la de un árbol o de la de una liana y la naturaleza de estos vegetales de la de insectos como las abejas y, en fin, la naturaleza de las abejas de la de los hombres. Pero ignora todo ello y no se preocupa de distinguirlos. No tiene ninguna idea acerca de los "reinos de la naturaleza" ni de las propiedades fundamentales de los seres que se ordenan en ellos. Para él los seres se definen (si puede decirse que acierta a definirlos) por la posesión de fuerza mística de forma constante o bien en un momento dado. Desde este punto de vista, un pedazo de hierro puede tener una influencia bienhechora o nefasta sobre el destino del hombre que lo empela, del mismo modo que el árbol sobre el cual asciende. El hombre invocará del mismo modo en consecuencia al hierro y al árbol y hará dos ofrendas, y recurrirá a todos los medios de que disponga para que su influencia se ejerza en el sentido que desea. En cuanto a las clasificaciones, sólo conoce las místicas.

No pensemos, pues, que el dschagga concibe primeramente el hierro, el hacha, el árbol, etc. de modo semejante a nosotros y que, a continuación, les presta una conciencia y una voluntad capaces de acceder o de rechazar lo que se les pide. Si les habla, si les halaga, si les engaña, si les suplica, si les invoca, si les lleva ofrendas, ello no se debe a que convierta objetos inanimados en personas. Más bien procede así porque siente en ellos la presencia de una fuerza que no es, hablando con propiedad, ni personal ni impersonal y que, por otra parte, no la distingue de ellos mismos. (1985:16-17)

Religión como teodiceia: Weber, Freud, Malinowski, Radin, Geertz

(C. Geertz 1996 "La interpretación de las culturas", "la religión como sistema cultural")
—varias páginas—.

Hay por lo menos tres puntos en los que el caos —un tumulto de hechos a los que les falta no sólo interpretación sino también la posibilidad de interpretación— amenaza irrumpir en el hombre: en los límites de su capacidad anah'tica, en los límites de su fuerza de resistencia y en los límites de su visión moral. El desconcierto, el sufrimiento y la sensación de una paradoja ética insoluble constituyen, si son bastante intensos y duran lo suficiente, radicales desafíos a la proposición de que la vida es comprensible y de que podemos orientarnos efectivamente en ella; son desafíos a los que de alguna manera

debe tratar de afrontar toda religión por "primitiva" que sea y que aspire a persistir. (1996:97)

esta búsqueda de claridad y esa acometida de la angustia metafísica, que se dan cuando los fenómenos empíricos amenazan permanecer intransigentemente oscuros, se encuentran también en niveles intelectuales mucho más humildes. Ciertamente en mi propio trabajo y más de lo que había esperado me chocó el grado en que mis informantes de inclinaciones más animistas se conducían como verdaderos tylorianos.

Parecían usar constantemente sus creencias para "explicar" fenómenos o, más exactamente, para convencerse de que los fenómenos eran explicables dentro del esquema aceptado de las cosas, pues por lo general tenían una adhesión mínima a alguna hipótesis particular que ellos habían emitido (sobre la posesión de un alma, sobre el desequilibrio emocional, sobre la transgresión de un tabú o sobre algún hechizo) y estaban dispuestos a abandonarla por alguna otra del mismo tipo que les pareciera más plausible según los casos. Pero lo que no estaban dispuestos a hacer era abandonarla sin adoptar alguna otra hipótesis y dejar los hechos abandonados a sí mismos. Esto no significa afirmar que únicamente, o siquiera principalmente, la súbita aparición de hechos extraordinarios engendre en el hombre la inquietante sensación de que sus recursos cognitivos pudieran no ser suficientes o que esa sensación se manifieste sólo en una forma aguda. Lo más común es una dificultad persistente, experimentada una y otra vez, para comprender ciertos aspectos de la naturaleza, de la vida psíquica y de la sociedad, la dificultad de hacer entrar ciertos fenómenos evasivos dentro de la esfera de los hechos culturalmente formulables; y esto coloca al hombre en un estado de crónico desasosiego y hace que el hombre enderece hacia esos fenómenos un mayor flujo de símbolos de diagnóstico. Es lo que está más allá de una frontera relativamente fija de conocimientos acreditados lo que coloca la experiencia humana corriente en un permanente contexto de preocupación metafísica y lo que hace nacer en su fuero interno la oscura sospecha de que puede estar yendo a la deriva en un mundo absurdo.

Como problema religioso, el problema del sufrimiento paradójicamente no es el de evitar el sufrimiento sino el de cómo sufrir, de cómo hacer de un dolor físico, de una pérdida personal, de una derrota o de la impotente contemplación de la agonía de otra persona algo tolerable, soportable, algo, como solemos decir, sufrible. (...) Lo mismo que un calvario, que la recitación de la salida de Buddha del palacio de su padre o que la representación de Édipo Rey en otras

tradiciones religiosas, el cántico tiene principalmente la finalidad de dar una imagen específica y concreta de verdadero sufrimiento humano, imagen lo bastante vigorosa para resistir la falta de sentido en la existencia de intensos dolores que no pueden acallarse.

Del problema del sufrimiento se pasa rápidamente al problema del mal y la injusticia, pues si el sufrimiento es muy agudo generalmente, aunque no siempre, parece moralmente inmerecido; por lo menos, así le parece al que lo sufre. Pero estos dos problemas no plantean exactamente lo mismo. Pues si el problema del sufrimiento tiene que ver con amenazas a nuestra capacidad de poner a "nuestros indisciplinados pelotones de emociones" en algún orden soldadesco, el problema del mal y la injusticia tiene que ver con amenazas a nuestra capacidad para formular sanos juicios morales. Lo que implica el problema del mal es no la idoneidad de nuestros recursos simbólicos para regir nuestra vida afectiva, sino la idoneidad de esos recursos para suministrar una serie viable de criterios éticos, de guías normativas que gobiernen nuestras acciones. El inconveniente aquí está en la brecha que separa las cosas tales como son y tales como deberían ser si nuestra concepción de lo justo y lo injusto tiene sentido, la brecha que hay entre lo que juzgamos que merecen los individuos y lo que vemos que obtienen...

La religión como ideología en el materialismo, marxismo y neo-marxismo

- Maurice Godelier: el mito como alegoría sociológica
- John & Jean Komarof : la revelación al servicio de la revolución
- Lalive D'Epinay "El Refugio de las masas"
- David Stoll: conquista religiosa como conspiración política

DEBATE SOBRE LAS CREENCIAS DEL INVESTIGADOR: el conflicto entre racionalidad e irracionalidad de las creencias religiosas en el contexto de la investigación

Perspectivas desde el estructuralismo

- Claude Lévi-Strauss (*El totemismo en la actualidad*): *El totemismo (...) se reduce a ser ejemplo particular de ciertos modos de reflexión.*
- Philippe Descola (*Par-delà Nature et Culture*): **Cosmovisiones como sistemas excluyentes**

Recordamos a Lucien Lévi-Bruhl: *No transfieren en forma deliberada las facultades y las cualidades de la especie humana sobre esos seres vivientes ni sobre los objetos. ¿Por qué habrían de hacerlo? En sus tradiciones esas facultades y cualidades no pertenecen sólo al hombre. Otros seres las poseen también de pleno derecho o por su propia naturaleza.*

- Cosmovisión, cosmología, weltanschauung... e incluso “ontología” sustituyen a mentalidad
 - Totemismo, Naturalismo, Animismo y Analogismo.
 - Antropocentrismo clásico (Guthrie “faces in the clouds”)
 - Nuevo antropocentrismo: (Hallowell, ojiwa) *Personhood*

Teorías cognitivas contemporáneas. Pascal Boyer.

- La creencia en seres sobrenaturales como elemento definicional
- La teoría de la atribución causal como origen de la creencia en seres sobrenaturales
- El problema de la dicotomía natural/sobrenatural y su presunta cualidad ontológica

UN TEXTO CLÁSICO: **E. E. Evans-Pritchard (1976) “La noción de brujería explica los sucesos desafortunados”.** En *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Anagrama. Barcelona.

En Zandeland a veces se cae un granero. Nada tiene de sorprendente. Todos los azande saben que las termitas se comen los soportes con el tiempo y que incluso la madera más dura se deteriora al cabo de años de uso. Ahora bien, el granero es la casa de verano del caserío zande y la gente se sienta bajo él en el calor del día y charla o juega al juego africano del agujero o hace alguna artesanía. En consecuencia, puede ocurrir que haya gente sentada bajo el granero cuando se derrumbe y resulten heridas, pues es una estructura pesada hecha de vigas y barro y puede estar lleno de eleusina, además. Ahora bien, ¿por qué estas concretas personas estaban sentadas bajo este granero concreto en el preciso momento en que se derrumba? Que se derrumbe es fácil de comprender, pero ¿por qué tenía que derrumbarse en el concreto momento en que estas concretas personas estaban sentadas debajo? Ha tenido años para caerse, entonces ¿por qué se cae justamente cuando determinadas personas

buscan su amable refugio? Nosotros decimos que el granero se derrumbó porque las termitas se habían comido los soportes. Ésta es la causa que explica el derrumbamiento del granero. También decimos que la gente estaba sentada debajo en aquel momento porque era el momento más caluroso del día y lo consideraban un lugar confortable para charlar y trabajar. Esta es la causa de que la gente estuviera bajo el granero en el momento en que se derrumbó. Para nuestra mentalidad, la única relación entre estos dos hechos de causas independientes es su coincidencia en el tiempo y en el espacio. No tenemos explicación para el hecho de que las dos cadenas causales se crucen en un determinado momento y en un determinado lugar, pues no existe interdependencia entre ambas.

La filosofía zande puede aportar el eslabón perdido. El zande sabe que los soportes estaban minados por las termitas y que la gente estaba sentada debajo del granero con objeto de escapar al calor y al resplandor del sol. Pero, además, sabe por qué estos dos acontecimientos ocurren precisamente en el mismo momento del tiempo y del espacio. Se debe a la acción de la brujería. Si no hubiera habido brujería la gente hubiera estado sentada debajo del granero y éste no se hubiera caído sobre ellos, o bien hubiera caído pero la gente no habría estado refugiada bajo él al mismo tiempo. La brujería explica la coincidencia de estos dos sucesos.

[LECTURA DEL TEXTO DE PASCAL BOYER]

Limitaciones de este enfoque...

¿Dónde queda la heterogeneidad? ¿el pluralismo? ¿la heterodoxia? ¿el sincretismo?

El lugar de la contradicción y el pluralismo cognitivos

Bibliografía del tema

Evans-Pritchard, E.E. (1991) *Las teorías de la religión primitiva*. Ed. Siglo XXI. Madrid.

Geertz, C. (1996) *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona.

Morris, B. (1995) *Introducción al Estudio Antropológico de la Religión*, Paidós, Barcelona.

GUIÓN PARA LA LECTURA

- "Restricciones cognitivas sobre las representaciones culturales". Boyer, P., 1995, en Hirschfeld, L. A., & Gelman, S. A. (Eds.). 1994, *Mapping The Mind: Domain-Specificity in Culture and Cognition*. New York: Cambridge University Press.

Tomaremos este texto como ejemplo paradigmático de la argumentación de la actual corriente Cognitive Science of Religion, así pues trabajaremos su contenido y propuestas teóricas.

1. ¿A qué se refiere Boyer con "restricciones cognitivas"?
2. ¿Qué temas de la tradición antropológica se reformulan desde el cognitivismo?
3. ¿Qué es lo característico y definitorio de las representaciones religiosas?
4. ¿Qué es una intuición en este texto? ¿O qué es una idea intuitiva?
5. ¿Por qué la innaturalidad de las ideas religiosas es una propiedad intuitiva?
6. ¿Qué es, entonces, una idea contraintuitiva?
7. ¿Qué son los principios intuitivos de dominio-específico?
8. ¿Qué importancia tiene la "conciencia de las falsas creencias" en los niños para la explicación sobre el origen de las representaciones religiosas?
9. ¿Por qué algunas representaciones religiosas constituyen un óptimo cognitivo?
10. ¿Cómo podemos aplicar este marco teórico a la investigación de campo?

TEMA 3. Ritual: la religión como *actitud simbólica*. Magia, brujería, hechicería, ceremonia, culto. La teoría sociológica del ritual: totemismo y fiesta. La teoría criptológica del ritual: la relación simbólica entre medios y fines. La cuestión del ritualismo socio-cognitivo. Los rituales de rebelión. Los ritos de paso: liminalidad, communitas y proceso social.

Objetivos del tema:

- Profundizar en las teorías y conceptos relacionados con los ritos desde el punto de vista de la tradición antropológica.
- Conocer la relación entre rito y religión.
- Analizar las posibilidades y límites del concepto/enfoque en el análisis sociocultural más general.

GUIÓN DE AULA

Antecedentes:

W. Robertson-Smith (1889:17): *Belief in a certain series of myths was neither obligatory as a part of true religion, nor was it supposed that, by believing, a man acquired religious merit and conciliated the favour of the gods. What was obligatory or meritorious was the exact performance of certain sacred acts prescribed by religious tradition.*

Robertson-Smith contra los intelectualistas: Las religiones primitivas no tienen credo/doctrina sino que están conformadas por instituciones y prácticas. La clave está en la distinción que R-S hace entre las prácticas rituales y la indeterminación de los significados atribuidos a ellas...

Como regla encontraremos que mientras la práctica está fijada con rigor, el significado que se le asigna es extremadamente vago... si usted pregunta por qué realizan tal rito, probablemente encontrará explicaciones mutuamente contradictorias de diferentes personas ((1889:16)

Lo que con el tiempo sería un rasgo característico del simbolismo ritual (la polisemia) en R-S se consideraba un defecto propio de su condición primitiva

Teoría sociológica del ritual

Concepción sociológica fundamental. Rito = dispositivo de la vida social

Los ritos son maneras de actuar que no surgen más que en el seno de grupos reunidos (...) No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de mantener y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que constituyen su unidad y su personalidad... Esta refacción moral no puede obtenerse sino por medio de reuniones, de asambleas, de congregaciones donde los individuos, estrechamente próximos unos a otros, reafirman en común sus sentimientos comunes; de ahí las ceremonias que, por su objeto, por los resultados que producen, por los procedimientos que emplean no difieren en naturaleza a las ceremonias religiosas. Durkheim, LFE.

TOTEMISMO: Concepción mito-ritualista. Religión, creencias, representaciones colectivas, mitos... "metarrelato": *La mitología de un grupo es el conjunto de las creencias comunes a ese grupo. Lo que expresan las tradiciones cuyo recuerdo ella perpetúa es la manera en la que la sociedad se representa al hombre y al mundo; es una moral y una cosmología al mismo tiempo que una historia. El ritual no puede servir más que para (...) revivificar los elementos más esenciales de la conciencia colectiva. Durkheim, LFE.*

FIESTA: Concepción integracionista (Díaz 105). El ritual como vehículo y escenario de la emoción colectiva: Efervescencia. Por el solo hecho de estar reunidos los hombres se reconfortan mutuamente; encuentran remedio a las crisis periódicas porque lo buscan en conjunto. La fe común se reanima naturalmente en el seno de la colectividad reconstituída.

Teoría de la Fiesta: el rito como locus de la identidad colectiva (Isidoro Moreno). Teoría ritual al servicio del populismo ruralizante (Joan Prat). La (falsa) dicotomía de lo culto y lo popular (ortodoxia y heterodoxia, Julio Caro Baroja, Salvador Rodríguez Becerra)

El modelo criptológico del ritual: medios simbólicos para fines inciertos

J. Goody (1961:159): ***Con ritual nos referimos a una categoría de conducta estandarizada (costumbre) en la cual las relaciones entre medios y fines no es intrínseca.***

R. Rappaport (1999:24): tomamos el término ritual para denotar el desempeño (performance) de secuencias más o menos invariables de actos formales y expresiones (utterances) no enteramente codificadas por los participantes.

S.F. Nadel (1954:99): *Cuando hablamos de ritual tenemos en mente todas aquellas acciones que exhiben una rigidez llamativa e incongruente, esto es, cierta regularidad notable no avalada por los fines explícitos de las acciones... Cuando llamamos religioso a un ritual atribuimos a la acción una manera particular de relacionar los medios y los fines, que sabemos inadecuada según los estándares empíricos.*

R. Díaz Cruz (1998) (p13): *...una forma donde se vierten contenidos;*

R. Díaz Cruz, 1998:21): *punto de la cultura que contiene todos los puntos culturales [...] instrumento de acceso bien al pensamiento primitivo, bien a los pliegues de lo sagrado o a los nudos psicológicos de las emociones, a los axiomas constitutivos de las sociedades, a los códigos binarios innatos o a las huellas grabadas en los cuerpos y sus máscaras...*

Por tanto: (a) sentido vehicular, (b) irracionalidad (expresividad, rigidez como estilo expresivo), (c) desajuste medios/fines (incongruencia: codificación/eficacia simbólica)

[En "El irlandés de las marismas" Mary Douglas articula todos los elementos de la teoría sociológica y criptológica del ritual, y anticipa su teoría sobre la relación entre ritualismo y estrechez intelectual.]

¿Es el rito por si sólo un elemento "religioso"?

Lawson y Lienard (2008) *Ritual drummers, ritually drumming on ritual drums, are still drummers drumming on drums.*

V. Turner (1980:21) *Entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas.*

PROPIEDADES FORMALES del ritual (RITUALES RELIGIOSOS Y SECULARES)

Sally Falk Moore & Barbara G. Myerhoff (1977:7-8) [ver también Díaz Cruz 1998:225-226]:

Repetición: *en cualesquiera ocasiones, contenidos o formas, o combinación de estas.*

Actuación: *una cualidad básica del ritual es que no se trata de una actividad esencialmente espontánea, e incluso más, todo en él puede ser auto-conscientemente actuado como si fuera parte de una obra de teatro. Así, suele implicar hacer algo, no sólo decir o pensar algo.*

Comportamiento “especial” o estilización: *las acciones o símbolos que se usan son ellos mismos extra-ordinarios, o siendo ordinarios son usados en una forma inusual, de un modo que llama la atención sobre ellos y les aparta de sus usos mundanos.*

Orden: *los rituales colectivos son, por definición, eventos organizados, tanto de personas como de elementos culturales. Tienen un principio y un fin que obligan a tener algún orden. Puede contener en él momentos o elementos de caos y espontaneidad, pero estos se encontrarían en lugares y tiempos prescritos. El orden es el modo dominante y a veces es exageradamente preciso. En ocasiones, su orden es precisamente lo que sitúa al ritual aparte de lo cotidiano.*

Estilo presentacional evocativo y puesta en escena: *los ritos colectivos intentan producir al menos un estado mental de alerta que en ocasiones al servicio de un compromiso mayor de alguna clase. Comúnmente se hace a través de manipulaciones de símbolos y de estímulos sensoriales (...).*

La “dimensión colectiva”: *un ritual colectivo tiene por definición un significado social. Su solo darse contiene un mensaje social.*

Una ironía célèbre como respuesta:

J. Goody (1977:26): *Confined to the religious sphere it has some minimal utility. But used in the wide manner of ethologists (the rituals of copulation), archaeologists (with their ritual objects), the sociologists (discovering rituals of family living) and the anthropologists (rituals, more rituals, and yet more rituals), there is little to be gained either from the term itself or from further subdivision.*

Síntesis: Díaz Cruz (1998): "Paradigma Aleph": MODELO CRIPTOLÓGICO = Historia de Bronce

1. Condición vehicular, esto es, simbólica
2. Dimensión EXPRESIVA (semántica o existencial)
3. EFICACIA SIMBÓLICA: instrumentalidad sociológica / representatividad sociológica

Fundamentos del estructural-funcionalismo. Radcliffe-Brown: Significado y Función

Otros aspectos sobre la SIMBOLICIDAD del rito:

M. Cornejo (2008): la trayectoria teórica del concepto de símbolo y la de rito son paralelas

- reiteración de lo simbólico en las definiciones de ritual (Leach 1976:36, Munn 1973:579, Tambiah 1979:128, Turner 1980:21, Douglas 1984:66, Gerholm 1988:198, Grimes 1990:12-14)
- recurrencia de la idea de codificación, frecuente en las definiciones formalistas (Nadel 1959:99, Goody 1961:159, Moore y Meyrhoff 1977:7, Rappaport 1999:24).

La cuestión del ritualismo socio-cognitivo.

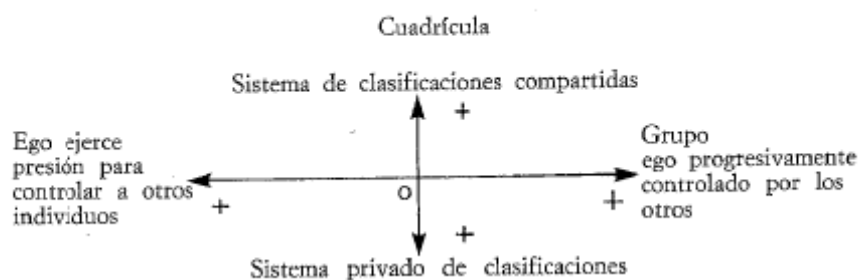
R. Rappaport (1999:24): *tomamos el término ritual para denotar el desempeño (performance) de secuencias más o menos invariables de actos formales y expresiones (utterances) no enteramente codificadas por los participantes.*

ROBERTSON-SMITH (Díaz 1998:70) Las religiones primitivas no tienen credo/doctrina (vs. Intelectualistas). Están conformadas por instituciones y prácticas. Según Robertson-Smith, la clave está en la distinción entre las prácticas rituales y la indeterminación de los significados atribuidos a ellas: *Como regla encontraremos que mientras la práctica está fijada con rigor, el significado que se le asigna es extremadamente vago... si usted pregunta por qué realizan tal rito, probablemente encontrará explicaciones mutuamente contradictorias de diferentes personas* (1889:16)

Lo que con el tiempo esta indeterminación sería un rasgo característico del simbolismo ritual (la polisemia), aunque en Robertson-Smith se consideraba un defecto intelectual propio de su condición primitiva.

MARY DOUGLAS, "Símbolos naturales". **Cuadrícula y grupo**. Haciendo una combinación de la perspectiva sociológica clásica, el análisis estructural y los conceptos de código restringido y código ampliado de Bernstein, la autora desarrolla una desafortunada teoría sobre la relación entre actitud ritual y capacidades cognitivas, en la que estos aspectos se manifiestan en la relación, simétrica a la anterior, entre sistema simbólicos (representaciones colectivas) y relaciones individuo/grupo. La teoría se expresa tal que:

DIAGRAMA 4: *Cuadrícula y Grupo*



Lecturas performativistas: Ritos de rebelión, mantas y ritos de paso

El descubrimiento de B. Malinowski (John Austin y J. Searle: actos locucionarios e ilocucionarios/perlocucionarios)

La aportación de J. Tambiah "The Magical Power of Words"

Max Gluckman: Rituales de rebelión y *análisis situacional*. (Díaz Cruz "inauguración de un puente")

Arnold Van Gennep, Victor Turner. EL PROCESO RITUAL: Ritos de paso. Ritos cosmológicos. Liminalidad, communitas, antiestructura. Lectura obligatoria.

Bibliografía de apoyo

Díaz Cruz, R. (1998) Archipiélago de rituales, Anthropos, Barcelona.

Cornejo Valle, M. (2008) La construcción antropológica de la religión. Minist. Cultura, Madrid. Capítulo 5: "Ritual".

GUÍON PARA LAS LECTURAS (TEMA 3)

- **Turner, V.** (1990) "Liminalidad y *Communitas*". En *El Proceso Ritual*. Alianza Editorial.

El objetivo de esta lectura es conocer una de las teorías contemporáneas más importantes sobre el ritual (la teoría de los ritos de paso como desarrollo de los enfoques performativos), así como algunos de los conceptos asociados a esta teoría (liminalidad y *communitas*), que más influencia han tenido en el conjunto de la Antropología.

[Para responder a cada pregunta se hará referencia explícita al texto con indicación de epígrafe, párrafo y línea]

1. ¿Qué es un rito de paso? Realiza un esquema del rito del Kanongesha.
2. ¿Cuál es la diferencia entre liminalidad y marginalidad como conceptos?
3. ¿Cuál es la diferencia entre los términos *communitas* y "comunidad"?
4. Teniendo en cuenta la oposición dinámica entre liminalidad y *status* ¿en qué consiste la "eficacia simbólica" en los ritos de paso?
5. Considerando los ejemplos tallensi, nuer y ashanti ¿Cómo se relaciona el sistema de parentesco con la oposición dinámica entre *communitas* y estructura?
6. La condición liminal y la *communitas* antiestructural ¿son medios o fines en la conducta ritual?
7. ¿Por qué la *communitas* se considera sagrada o fuente de sacralidad?

- Douglas, M. (1988) "El Irlandés de las marismas". En *Símbolos Naturales*. Alianza Editorial.

El objetivo de esta lectura es conocer el uso teórico y analítico del concepto de ritual en la tradición del estructural-funcionalismo, y especialmente en su variante de Antropología Simbólica, corrientes en las que la teoría ritual de la Antropología ha visto su mayor desarrollo.

1. Cita ejemplos concretos del texto en los que un rito es descrito asumiendo la "concepción sociológica fundamental" como premisa.

2. Si la abstinencia de carne es el “medio” (simbólico, ritual) ¿cuáles son los fines de esta conducta para los irlandeses de Londres?
3. ¿Por qué podemos decir que la abstinencia de carne es una conducta simbólica? Enumera las diferentes razones para argumentar la simbolicidad de la conducta con ejemplos del texto.
4. Como habrás comprobado, el texto de Mary Douglas contiene algunos juicios de valor que desprecian a los católicos irlandeses ¿en qué términos? ¿Qué elementos de su conducta y sus ideas pone en relación para construir una imagen despreciativa?

TEMA 4. Experiencia religiosa. La teoría individualista / emocionalista. Chamanismo. Sociología de la posesión. Fenomenología y *embodiment* religioso.

Objetivos del tema:

- Aproximarnos a los temas y problemas del emocionalismo en Antropología de la Religión.
- Explorar la articulación de variables sociales a través de la experiencia religiosa individual
- Conocer y reconocer el enfoque fenomenológico desde la teoría del *embodiment*

GUIÓN DE AULA

INTRODUCCIÓN: “atrapar la experiencia”

Teorías psicológicas funcionalistas e influencia de la fenomenología

El experiencialismo es un enfoque característicamente ajeno a la Antropología Europea hasta fechas recientes (Csordas, Lewis). Se ha desarrollado característicamente en Estados Unidos, especialmente desde el trabajo de Robert Lowie con la religión de los Crow.

En Europa, los funcionalistas han manejado tradicionalmente una **lectura psicologista de la religión**, pero no han desarrollado trabajos específicos sobre religión como posesión, trance, etc. sino que se han limitado a adoptar una premisa sobre la función de lo religioso basada en los tópicos de Malinowski en *Los Argonautas* (la idea que podemos sintetizar en el concepto weberiano de *teodicea*, más adelante desarrollada también por Clifford Geertz en “La religión como sistema cultural”).

En esta tradición europea, las fuentes teóricas (no etnográficas) sobre experiencia religiosa proceden de la Filosofía (William James, John Dewey, antes Spinoza o Hume), la Teología (Rudof Otto) y la Psicología (Freud y Jung), pero no del trabajo de campo¹.

¹ Sin duda ninguna, las dos obras más relevantes en la historia de la Fenomenología de la Religión son “Las Variedades de la Experiencia Religiosa” del pragmatista americano William James, y “Lo santo” del teólogo alemán Rudolf Otto. En Antropología deberíamos añadir

Este análisis se basa en la forma en que Brian Morris aborda los temas relacionados con este asunto en el capítulo 4, pero resulta interesante cómo Manuela Cantón (también capítulo 4) identifica el experiencialismo con el idealismo y esencialismo en materia religiosa, mientras que actualmente estas nociones resultan claramente enfrentadas entre sí.

Este raro destino que relaciona experiencialismo con esencialismo/idealismo a veces como afines y a veces como contrarios depende del así mismo raro e incómodo lugar que la experiencia religiosa como tópico ha tenido en el marco de las antropologías de herencia durkheimiana (basado en las nociones de ritual y creencia). El desarrollo de este enfoque en un marco epistemológico originado en las coordenadas estructural-funcionalistas (con lo que de etnocéntrico tiene en un doble sentido: intelectualista y formalista en lo ritual²) presenta dos obstáculos principales.

Primero: el problema de **la comunicabilidad de la experiencia religiosa** por lo que se refiere a su dificultad metodológica (también teórica y epistémica, y desde luego técnica). Este es un problema generado por el peso de la noción de *creencia* como elemento definitorio de lo religioso (ver Lewis 1996, cap 1: "Anthropological fieldwork and the context of belief"). La noción de creencia supone un estado interno emocional que acompaña a la disposición y uso de una idea religiosa (el objeto de la creencia). Pero los estados internos no son observables precisamente en cuanto internos, sólo son supuestos o inferidos como mucho. Lo que son observables son las prácticas externas (el ritual o las declaraciones). Este es un problema que atraviesa y marca toda la historia de la cristiandad europea, donde los tribunales inquisitoriales representan la apoteosis moral y existencial de esta problemática: ser convincente no equivale a ser veraz y viceversa. La persecución del criptojudasmo, por ejemplo, es especialmente representativa en este sentido. Y en Antropología esta cuestión

"Religiones primitivas" de Robert H. Lowie. Posteriormente, también la obra de Mircea Eliade se considera un referente habitual de este enfoque desde un punto de vista histórico (o de Antropología histórica), si bien sus trabajos son sumamente controvertidos tanto para antropólogos como para historiadores por su carácter espuriamente especulativo y sus generalizaciones evolucionistas.

² Nótese que aquí ya no decimos cristianocéntrico, porque el cristianismo tiene otras características en otras sociedades y ocasiones –también en Europa, caso del pietismo y otros– en las que no es intelectualista ni formalista.

aparece recogida y tratada específicamente por la escuela idealista de Oxford³. Por lo que respecta a la religión en concreto, parece claro mientras mantengamos el peso de la noción tradicional de “creencia” como elemento definitorio de lo religioso nos mantendremos en esta problemática sin movernos ni un ápice de la edad media cristiana europea.

Un segundo escollo que invisibiliza la categoría de “experiencia religiosa” como categoría con un contenido específico relevante sobre la que pivotar una redefinición de lo religioso en Antropología, guarda relación con la dramaturgia ritual, y concretamente con el peso (etnocéntrico) de **la dramaturgia de la apatía ritual** en la representación de lo religioso. La atención a la sociología, significado y funciones de los rituales ha desviado la mirada respecto a las emociones rituales, incluso cuando el estructural-funcionalismo se ha interesado en el ritual precisamente como instrumento expresivo. Tanto la estética como las emociones del ritual se han subordinado frecuentemente a la búsqueda de significados y funciones. Así, la estética ha formado parte de la trama semántica, y las emociones han formado parte de la pragmática del ritual. Sin embargo, rara vez se han considerado elementos centrales del rito o definitorios de la conducta ritual. Esto hace que sólo en condiciones de “efervescencia” o “estados alterados de conciencia” más o menos evidentes se considere la experiencia religiosa un elemento fundamental y fundante de una práctica religiosa, pero en la medida en que estos casos no son muy frecuentes en la investigación europea no han dado lugar a un enfoque particularmente experiencialista.

El experiencialismo/emocionalismo clásico: La tradición boasiana: Robert Lowie

Lowie critica a Levy-Bruhl, Tylor y Durkheim incluyendo las experiencias religiosas como aspecto central de una religiosidad característicamente individual en algunos

³ En ésta se inserta, entre otras cosas, la preocupación de Evans-Pritchard por la “traducción” como problema general en Antropología. Otra manifestación de esta cuestión es el tradicional ateísmo de los antropólogos de la religión desde Durkheim, de lo que también trata Evans-Pritchard (en “La religión y los antropólogos”). Una expresión particular de un trabajo estructural-funcionalista que busca “la experiencia” pero no logra esbozarla en un sentido emocionalista es el de La escuela de Oxford y su noción de “experiencia” (Godfrey Lienhardt “Divinidad y Experiencia. La religión de los dinka”)

aspectos no tenidos en cuenta en el intelectualismo clásico ni en la teoría sociológica ni en la psicología de las mentalidades.

La importancia del caso: visiones individuales crow.

Los crow, la visión del Gran Espíritu, cada hombre sale a buscar "su visión"

Ejemplo: "Un hombre llamado caballo"

El chamanismo como especialización de los controladores de espíritus y sanadores

Los debates en torno al chamanismo

- Morris critica a Geertz porque decía que el chamanismo era una "categoría disecada" que desvitalizan los datos etnográficos al pretender clasificarlos.
- Hay cierto acuerdo postmodernos sobre que es una categoría homogeneizante que es plural y se ha abusado un tanto de ella, al hacer extensivo un fenómeno de los tungues siberianos al conjunto de las prácticas culturales basadas en EMC y los mediums.
- Pero está lejos de haber pasado de moda, como decía Geertz: los estudios de chamanismo así como del propio chamanismo ("neo") han sido un boom. En los orígenes de este boom están los éxitos editoriales de libros como "El chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis" de Mircea Eliade o "Las enseñanzas de Don Juan" de Carlos Castaneda. Lo que ellos plantean reestablece los debates.

Eliade: viajes *extáticos* entre mundos, transformismo animal, relaciones con los espíritus, distinción de chamanes respecto a magos o hombres medicina como expertos en hierbas (Ginzburg "Historia nocturna", desarrollo del "complejo chamánico")

Castaneda: EMC, "otra consciencia", importancia del conocimiento adquirido durante el *trance*, uso de sustancias psicoactivas (ayahuasca o yagé, peyote, tabaco, amanita muscaria, etc.) –Santiago López-Pavillard: "sacramentos psicoactivos"–.

Perspectivas durkheimianas/estructural-funcionalistas sobre la posesión, el chamanismo y los EMC

"Sociología del éxtasis" ("Ecstatic Religions" Ioan Lewis)

¿En qué condiciones sociales se desarrolla un énfasis cultural en los éxtasis religiosos?
Se critica el pasar por alto el contexto social local

Aflicción: en un contexto islámico en Somalia estudia la posesión de las mujeres como un culto periférico (cultos zar) a través del cual ellas somatizan la estructura de desigualdad sexual y su subordinación social a los hombres, representándose en un

tipo de posesión caracterizada por los dolores intensos y estados de descontrol físico (a través de los que controlan, por ejemplo, las relaciones con los maridos y con otras esposas, evitan los repudios, la falta de atención, el abandono, etc.)

Renovación carismática católica (Meredith McGuire): importancia de la SANACIÓN y los *carismas* (también en Csordas)

Sería un rasgo clásico de los chamanismos tradicionales de los tungúes y los inuit. También en algunos chamanismos americanos

Lewis retoma la clasificación de Raymond Firth sobre las posesiones entre los tikopia y la hace más compleja (al estilo de la descripción de un “complejo chamánico”). Firth diferencia (a) la posesión por los espíritus de (b) la mediación de los espíritus y (c) el chamanismo (para Elíade, posesión y chamanismo son fenómenos opuestos). Lewis recopila más manifestaciones de EMC que se pueden dar sin intervención de espíritus (ejemplo de los kung), y añade otros elementos que formarían parte de un *dominio* difuso de “experiencias religiosas”: técnicas, sustancias, entidades, viajes, trances, especialistas, poseídos, médiums, etc.

En el caso de las culturas cristianas

Morris dice que tomado así, el chamán más famoso de la historia ha sido Jesús de Nazareth, de quien es indudable que tuvo numerosas visiones y viajes extáticos, revelaciones, etc.

¿El exorcismo vinculado a las posesiones sería un tipo de complejo chamánico? ¿y las visiones?

Análisis del texto de W. Christian: “Person and God”, “Las visiones de Ezkioga”

- Influencia fenomenológica y boasiana
- “los estados de visión”, modelos y pautas (perspectiva histórica y sincrónica), epidemiología de las visiones...
- La política de las visiones: del océano de los milagros a la instrumentalización mediático-política

Self y embodiment paradigm (Thomas Csordas)

Esto cambia recientemente con el llamado **Embodiment Paradigm**, de Thomas Csordas, que supone un auténtico giro copernicano en la visión de lo religioso (se

mantienen los temas pero se invierten sus relaciones). En este nuevo enfoque, que parte de la Fenomenología (en varios sentidos), la corporalidad es el punto de partida para la investigación y comprensión del fenómeno religioso. La corporalidad, y no la creencia, ni la participación ritual. ¿Quién dijo que la fe es un estado interno? ¿Por qué no iba a ser externo? Esto puede ser más o menos obvio en el caso de estudiar pentecostalismo o candomblé, pero, siendo menos obvio en el caso del catolicismo parroquial español, pongamos por caso, lo cierto es que también resulta una aportación significativa a la hora de descubrir elementos muy relevantes de nuestra cultura religiosa: la sobriedad, por ejemplo, no es una característica del ritual religioso (Turner, aún Goody) sino una característica de nuestra cultura e historia, donde la “experiencia religiosa” como concepto clave no revela elementos de misticismo y trance (presentes en nuestra cultura pero notablemente aislados, forzados a incomunicarse por parte de las jerarquías eclesásticas) sino precisamente que las emociones como el aburrimiento, la mostración de indiferencia, frialdad, control corporal, etc, también son emociones religiosas (dramaturgia de la apatía ritual).

De acuerdo con este nuevo paradigma, nosotros nos referiremos aquí a “experiencia religiosa” en un sentido general de expresión corporal o incorporada (*embodied*) de ideas o prácticas religiosas. Estaremos, por tanto, no ante una ideología (tal vez semántica) o una pragmática (tal vez semiótica) de lo religioso como acción social, sino ante una *somática* religiosa como construcción de un enfoque fenomenológico que implica las dos dimensiones anteriores: significado y performatividad.

Csordas (1990:5) *Este acercamiento a la incorporación (embodiment) comienza en el postulado metodológico según el cual el cuerpo no es un objeto para ser estudiado en relación a la cultura, sino que será considerado como el sujeto de la cultura, o en otras palabras, como el territorio existencial de la cultura.*

Csordas (1990:39-40) ***El locus de lo sagrado es el cuerpo, porque el cuerpo es el territorio existencial de la cultura.*** (...) *El cuerpo es un punto de partida productivo para analizar la cultura y el self. He intentado mostrar que un análisis de la percepción (lo preobjetivo) y la práctica (el habitus) en cuando asentados en el cuerpo, nos conducen al colapso de la distinción convencional entre sujeto y objeto. Este colapso nos permite investigar cómo los objetos culturales (incluidos los selves) están constituidos u objetificados, no en el proceso de ontogénesis y socialización infantil, sino en la continua indeterminación y flujo de la vida cultural adulta. Para probarlo, los ejemplos empíricos que he elegido (espíritus malignos, imágenes multisensoriales, glosolalia, profecía, y “descanso en el espíritu”) vienen de el dominio*

especializado de la práctica ritual. Así, si como sospecho la incorporación (embodiment) tiene un alcance paradigmático, la mayoría de análisis de otros dominios que han empezado a publicarse en la década anterior, comparten rasgos comunes que pueden ser estudiados en futuros trabajos. Esto viene sugerido, como he argumentado, por la forma en que incorporación aporta preguntas adicionales sobre la experiencia religiosa y la percepción más allá de las típicas planteadas en psicología y antropología.

Trance y corporalidad socio-culturalmente construida: Francisco Ferrándiz (TEXTO)

Trance y teoría cognitiva (Emma Cohen)

“Atrapar la experiencia”: cuestiones de metodología

Guión de lecturas del tema

El objetivo de estas lecturas es introducir un giro en las perspectivas teóricas basadas en los conceptos de ritual y creencia, ofreciendo un estilo de etnografía basada en la descripción fenomenológica de los estados internos como estados externos (corporales), al tiempo que se toma el cuerpo y las experiencias corporales como punto de partida de la construcción social y cultural.

- **Christian, W.** (1997) “Los estados de visión”. En *Las visiones de Ezkioga. La Segunda República y el Reino de Cristo*. Ariel.
- 1. Describe las manifestaciones corporales externas de los estados de visión dado en Ezkioga según la información que recoge el autor ¿cuáles son los elementos constituyentes de un “estado de visión”?
- 2. A partir del texto se pueden plantear algunos tipos de “estado de visión” ¿qué criterios podríamos usar para proponer una tipología?
- 3. ¿Cómo se plantea la cuestión de la “autenticidad” de los estados de trance? ¿Sobre qué pruebas se legitima?
- 4. Las visiones de Ezkioga tuvieron una dimensión política obvia en muchos aspectos del proceso social ¿quiénes son los actores sociales que intervienen en el proceso? ¿en qué sentidos las visiones transformaban la estructura social cotidiana?
- 5. ¿Qué relación había entre las visiones y el orden político de la República?
- 6. ¿Hay alguna otra cuestión que te haya llamado la atención?
- **Ferrándiz, F.** (2002) “Caleidoscopios del género: cuerpo, masculinidad y supervivencia en el espiritismo venezolano”. En Alteridades 23.

1. ¿Cómo se manifiestan las ideas religiosas en el espiritismo venezolano?
2. ¿Podemos hablar de los espíritus como “creencias”? ¿Cómo “presencias”? ¿Cómo “experiencias”?
3. De acuerdo con la descripción formal del concepto de ritual ¿encajan estas prácticas?
4. La experiencia religiosa considerada desde el cuerpo ¿es una experiencia simbólica?
5. ¿Por qué los espíritus son “configuraciones sensoriales culturalmente específicas” que se manifiestan como “esquemas corpóreos de percepción y acción”?
6. Podría aplicarse este mismo enfoque a las descripciones de Christian sobre los “estados de visión”?

TEMA 5. Secularización. La hipótesis del desencantamiento del mundo. El pluralismo norteamericano y la privatización de lo religioso. El regreso del debate sobre racionalidad de las creencias religiosas en la sociedad postmaterial.

Objetivos del tema:

- Conocer las teorías más importantes sobre el cambio religioso.
- Tomar un punto de vista alternativo a las teorías dominantes sobre secularización en Europa.
- Presentar y trabajar los debates sobre el cambio religioso y el concepto de religión.

GUIÓN de aula

Una diferencia básica de conceptos: secular, secularización, secularismo...

Lo secular no es lo contrario a lo religioso, ni una etapa (presuntamente final) de despliegue cultural, sino un concepto articulado desde la experiencia y cultura de la religión, para comprender la conducta social que se concibe como distinta de la religiosa, y los hechos no concernidos por el dominio de lo religioso.

Al mismo tiempo que se investigaba y especulaba sobre el origen de la religión, la mayoría de los intelectuales de la época estaba plenamente convencidos de hallarse en la época del fin de la religión.

Respecto al concepto de “**secularización**” distinguimos varias dimensiones en su uso discursivo y teórico:

- Secularización como proceso histórico (ontología)
- Secularización como teoría y marco de interpretación de los cambios religiosos (hermenéutica)
- Secularización proyecto de reforma cultural (política) –**secularismo**–

ALGUNAS HERMENÉUTICAS SOBRE EL CAMBIO RELIGIOSO COMO SECULARIZACIÓN.

La interpretación del proceso histórico que se ha dado en llamar secularización implica al menos tres tipos de hipótesis generales y distintas, todas las cuales han tenido una expresión en los textos de Max Weber. Siguiendo a J. Casanova (2007):

a) La secularización como “decadencia de las prácticas y creencias religiosas” en las sociedades modernas, lo cual se afirma a menudo como un proceso universal, humano y del desarrollo. Se trata del uso más reciente del término y el más extendido actualmente en los debates académicos sobre la secularización, aunque sigue sin estar registrado en la mayor parte de los diccionarios de la mayoría de las lenguas europeas.

Ejemplos: la formulación de la “teoría del desencantamiento del mundo” de Max Weber; la teoría de la sociedad postmaterial de Ron Inglehart y Pippa Norris. Inglehart y Norris exponen, además, una clasificación de las teorías sobre la decadencia de las prácticas y creencias religiosas basada en las diferentes hipótesis sobre su origen y proceso:

- Racionalización: pérdida de la fe (Peter Berger, David Martin, Brian Wilson)
- Evolución funcional: pérdida del propósito (Niklas Luckmann, Steve Bruce, Karel Dobbelaere)
- Seguridad existencial (Inglehart y Norris, Lanternari, Lalive d’Epinay...)

b) La secularización como la “privatización de la religión”. En este sentido, se entiende habitualmente como una tendencia histórica moderna generalizada pero también como una condición normativa, una precondition para la política democrática liberal moderna.

Ejemplo: la llamada Sociología de la Espiritualidad de Paul Heelas y Linda Woodhead, también inspirada en Luckmann y el segundo Berger. Esta teoría hace referencia al surgimiento de una expresión cultural nueva, la espiritualidad, que sería antagonista de la “religión” como forma cultural y social. La espiritualidad sería individual, subjetiva, “interior”, inmanente, y también corporal y mental, integradora y “holística” en este sentido. Mientras que, por el contrario, la “religión” sería colectiva (congregacional), institucional (vs. subjetiva), “externa”, trascendente y dualista (no integradora de la realidad simultáneamente corporal y espiritual/mental humana).

c) La secularización como la “distinción de las esferas seculares” (estado, economía, ciencia), normalmente entendida como su “emancipación” de las normas e instituciones religiosas. Nos referimos en este sentido al componente esencial de las teorías clásicas de la secularización, que se conectan con el significado histórico-etimológico original del término en la cristiandad medieval. Tal y como se indica en todos los diccionarios de todas las lenguas europeas occidentales, sería la transferencia de personas, cosas, significados, etc. de la posesión, control o uso religioso o eclesiástico al civil o laico.

Ejemplo: los enfoques genealógicos de Pierre Bourdieu, o más actualmente los de Talal Asad. Contra este enfoque es contra el que escribe José Casanova en el texto que tenemos por lectura. Casanova expone el caso de la relación entre el Estado y la religión en los Estados Unidos como un ejemplo particularmente obvio de antítesis empírica e histórica de esta hipótesis.

UNA NOTA SOBRE LA RETÓRICA CULTURAL DE LAS TEORÍAS SOBRE LA RELIGIÓN

A todo esto podemos añadir un elemento más que señala Talal Asad en su “Genealogies of the secular”. Como hermenéutica del cambio social, debemos tener en cuenta que las teorías de la secularización también han tenido un uso propio de las **profecías autocumplidas**. En contra de las corrientes de su tiempo Durkheim sostenía en 1912 que: *Es un postulado esencial de la sociología que una institución humana no puede reposar sobre el error y sobre la mentira, pues así le hubiera sido imposible durar* (1993:29). Sin embargo, la mayoría de autores de finales del XIX manejaban hipótesis y teorías-marco en las que lo religioso se presentaba como un conjunto de representaciones y prácticas próximos a la extinción o, eventualmente, dignos de extinción.

- Herbert Spencer: el milenio de la ciencia positiva (A. Comte)
- Max Weber: la ética protestante y el espíritu del capitalismo.
- Sigmund Freud: “El futuro de una ilusión”, la religión como neurosis colectiva.
- Karl Marx: la religión como opio del pueblo debe ser superada.

Es en referencia a estas teorías-marco en la que se construyen los que Lyotard llama “los grandes meta-relatos” de la modernidad. En consecuencia, y por lo que respecta a las prácticas religiosas, entre las manifestaciones de la crisis de la modernidad (postmodernidad) se encuentra la resistencia, el reavivamiento y la invención de prácticas religiosas a finales del siglo XX. Se trata de procesos que desafían la gran teoría marco de la secularización como hermenéutica de la historia y del cambio socio-

cultural. En ocasiones han sido interpretados desde lo que se dio en llamar (no por mucho tiempo) las teorías del “re-encantamiento del mundo”, pero más a menudo se han interpretado aportando hipótesis cada vez más complejas para un concepto que permanece como paradigma epistemológico: la secularización en sus diferentes modos.

LA CUESTIÓN DE “LOS INDICADORES” COMO PROBLEMA ESPECÍFICO PARA LA ETNOGRAFÍA

El tema del cambio religioso no se ha estudiado mucho en Antropología desde el punto de vista de las grandes teorías de la secularización por varios motivos. Durante algún tiempo (y aún hoy autores como Talal Asad así lo sostienen) porque el trabajo del antropólogo se consideraba dedicado al tipo de espacios, prácticas y actores sociales no plenamente modernos. Pero ciertamente no todas las tradiciones académicas han trabajado en este panorama de investigación. En mi opinión (Cornejo 2008a, 2008b), la razón principal de que el trabajo antropológico sobre cambio religioso no haya aplicado las teorías sobre la secularización se debe a la escala de las investigaciones y la ineficacia de los indicadores sociológicos en la investigación de tipo etnográfico.

- *Decadencia de las prácticas y creencias religiosas*: encuestas de **valores**, encuestas de prácticas, principalmente de asistencia a cultos y otras formas de **participación** en actividades relacionadas con alguna iglesia (aumento o disminución de matrimonios civiles).
- Índices de desarrollo humano (Inglehart y Norris): atención sanitaria, alfabetización y escolarización, igualdad económica, renta, mortalidad/natalidad... esto sólo son indicadores significativos de un modelo de religiosidad, evaluables en estudios longitudinales que no siempre pueden hacerse en Antropología (trabajaríamos generalmente con representaciones, narrativas, memoria... no con hechos).
- *Privatización de la religión...* es una idea que se obtiene como consecuencia del análisis de los indicadores anteriores (no es un indicador como tal). En principio se refiere al desajuste entre una baja **participación** en instituciones religiosas, y una alta y generalizada creencia individual (especialmente en Dios) separada de la participación en colectivos religiosos. Esta hipótesis depende muy estrictamente de (a) la definición de religión como forma institucional y de (b) una dicotomía público/privado que está lejos de ser universal.

- *Distinción de las esferas seculares*: esto tampoco es un indicador como tal. Es una hipótesis sobre la **relación entre las conductas religiosas y otras conductas** (políticas, económicas, educativas, etc.) que se comportan como covariables en un contexto histórico concreto.
- El principal indicador que se usa para defender esto es la **separación iglesia-estado**, pero cada estado tiene prácticas muy diferentes sobre este asunto (existencia de concordatos, enseñanza religiosa en la escuela pública, uso de símbolos religiosos en espacios públicos, financiación pública de las iglesias, influencia de las iglesias en el voto, presencia en los medios de comunicación).

La clave del enfoque basado en la idea/proceso de diferenciación de esferas de vida esto está en la asunción implícita de una relación estructural entre los avatares de lo religioso y los procesos de la modernización. Pero como señala Casanova (2007): la modernización y sus procesos son una cosa y el destino de la religión es otra. Sólo una historia religiosa como la europea piensa la modernidad como algo antirreligioso. La mayoría de indicadores de transformación de las prácticas religiosas pueden interpretarse como cambios de cultura religiosa, no necesariamente como la extinción de un área de la cultura.

GUIÓN PARA LA LECTURA (TEMA 5)

- **Casanova, J.** (2007) "Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial". En Revista Académica de Relaciones Internacionales, Núm. 7 Noviembre 2007.

El objetivo de esta lectura es poner en perspectiva crítica las teorías de la secularización a través de una perspectiva comparativa que tiene en cuenta la diversidad como dato fundamental para la elaboración de teorías sociales.

[Para responder a cada pregunta se hará referencia explícita al texto con indicación de epígrafe, párrafo y línea]

1. ¿En qué consiste la "regla europea" de la secularización?
2. ¿En qué consiste el modelo estadounidense?
3. ¿Porqué los modelos europeos y norteamericanos no funcionan bien para el resto del mundo?
4. ¿Por qué lo secular "no podría pensarse como el espacio en el que la vida humana *real* se emancipa gradualmente a sí misma del poder controlador de la 'religión' y de esta forma alcanza su reubicación última"?

5. Propón algún caso de Europa o Estados Unidos que no encajen con los modelos teóricos que son habitualmente usados en cada región.

TEMA 6. La religión como acción política. Antropología de los movimientos religiosos: cultos cargo, Ghost Dance, Taki Onkoy. Milenarismo y mesianismo. Sincretismo religiones de resistencia: los cultos afroamericanos. La militancia laicista.

Objetivos del tema:

- Conocer las teorías más importantes sobre el cambio religioso.
- Tomar un punto de vista alternativo a las teorías dominantes sobre secularización en Europa.
- Presentar y trabajar los debates sobre el cambio religioso y el concepto de religión.

GUIÓN de aula

La religión como ideología para el mantenimiento del orden social

Durkheim: *Es un postulado esencial de la sociología que ninguna institución humana puede basarse en el error y la mentira pues de otro modo le hubiera sido imposible durar* (LFEVR)

Weber: “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”: la religión inicia el cambio social, pero ese cambio está marcado por un tipo de liderazgo (carismático) que tiene un peculiar carácter conservador (en el sentido en que hoy consideraríamos “fundamentalista”, de regreso a los fundamentos evangélicos) que a su vez cobra sentido como una teodicea, esto es, como una doctrina para aliviar el sufrimiento mundano por medios religiosos, que ya podrían ser más místicos o bien morales, como el ascetismo intramundano)

Freud: “El porvenir de una ilusión” (la religión es una neurosis colectiva que surge de la necesidad compartida de soportar las incertidumbres y la precariedad de la existencia)

Marx-Engels (1957 "Una crítica a la Filosofía del derecho de Hegel: 37-38):

La base de la crítica antirreligiosa es la siguiente: el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre. En otras palabras, la religión es la autoconciencia y la autosensación del hombre que, o todavía no se ha hallado a sí mismo, o se ha perdido. Pero el hombre no es un ser abstracto que ocupa el mundo desde fuera. El hombre es su propio mundo y es también el Estado y la sociedad. Este Estado, esta sociedad producen la religión, una conciencia invertida del mundo, porque aquéllos son mundos invertidos. La religión es la teoría general de ese mundo (...)

El sufrimiento religioso es, a la vez, la expresión del sufrimiento real y una protesta contra el sufrimiento real. La religión es la expresión de las criaturas oprimidas, el sentimiento de un mundo sin corazón, y el espíritu de una situación desespiritualizada. Es el opio del pueblo. El pueblo necesita abolir la religión, su felicidad ilusoria, para recuperar su verdadera felicidad. Apartar las ilusiones que se forma sobre su condición supone abandonar una condición que requiere ilusiones. Por consiguiente, la crítica a la religión es el embrión de la crítica al valor del sufrimiento, cuya aureola es la religión... De esta manera, la crítica del paraíso se convierte en la crítica de la tierra (Marx y Engels 1957 "Una crítica a la Filosofía del derecho de Hegel: 37-38).

Esto son en realidad dos aproximaciones distintas:

- la religión como originada en las condiciones materiales de vida (marx y Engels creían que el origen de la religión estaba en el fetichismo naturalista)
- la religión como instrumento ideológico al servicio de las clases hegemónicas para la dominación y la opresión de las clases subalternas (lo que emergería con la primera distinción evolutiva de las clases: los sacerdotes)

Estas aproximaciones son especulativas y ahistóricas (B. Morris), y bastante distintas de los análisis de Engels de las revueltas religiosas concretas en Alemania pero han dado lugar a varios tipos de aproximaciones marxistas/materialistas en Antropología:

1. que la religión tiene su origen en la conducta fetichista, con fundamento en un naturalismo mágico (al estilo de Max Müller, o también Morgan, en realidad anteriores a estas tesis marxistas)
2. el enfoque de Godelier (o Morice Bloch) según el cual la religión en cada cultura constituye un modo específico de rendir culto a los medios de producción (si la

sociedad es cazadora, se tiene una religión de los animales que se cazan, del bosque en que se caza, etc., si la sociedad es agraria, serán cultos de la tierra, etc.) –ecologicismo/economicismo religioso–

3. más en el estilo de Marvin Harris, la religión puede ser también un sistema ideológico y práctico que contribuye a mantener los órdenes económicos de una cultura (los intercambios, las actividades domésticas lo que esa economía incluya, incluido los matrimonios y el consumo energético, etc.)
4. desde un punto de vista más político que económico/materialista, también la religión se considera parte de la superestructura (ideología) que reproduce la estructura social de desigualdades y contribuye a la dominación desplazando la labor de enfrentar el mal y la injusticia hasta después de la vida. Esta es la tesis marxista básica, y es una versión de la durkheimiana pero en siniestra... ¿Isidoro Moreno...?
5. por último, la religión como ideología y como originada en las condiciones materiales de vida, o como *“expresión del sufrimiento real y una protesta contra el sufrimiento real”* también puede instituirse eventualmente en ideología de la revolución, tal y como lo analizó Engels a propósito de las revueltas campesinas (y mesiánicas) en Alemania.

La religión como ideología para la revolución: Engels, Cohn

F. Engels (“Contribución a la historia del Cristianismo primitivo”): el Cristianismo nace como un movimiento de la gente oprimida: religión de los esclavos de Roma

Referencias a los siglos XIV y XV (movimiento taborita y rebelión de Thomas Müntzer)

Tres tipos de campos religiosos (Bourdieu) según Engels:

1. aquel en el que la Iglesia católica era la ideología dominante, la «sanción más general de la dominación feudal existente». Una facción católica intentaba mantener las condiciones feudales existentes (la nobleza, las autoridades religiosas y los ricos patricios urbanos)
2. el campo de los reformistas luteranos (burguesía ascendente, la nobleza) - Martín Lutero era el representante reconocido de esta facción y, aunque había a la Iglesia Romana y a la jerarquía feudal, durante el proceso de

“rutinización” e institucionalización de la reforma se volvió contra los campesinos y se convirtió portavoz de esta burguesía.

3. Sector “revolucionario” de campesinos y los plebeyos urbanos, cuyas demandas estaban articuladas a través del milenarismo cristiano y que estaban representados por especialmente por el anaroco-comunismo milenarista de Thomas Münzer

A pesar de otras expresiones de crítica a la religión del marxismo, en el trabajo de Engels se muestra que:

- la religión no es un fenómeno homogéneo sino que, en determinadas circunstancias históricas, diferentes grupos pueden priorizar diferentes interpretaciones y perspectivas.
- si bien la religión puede servir como ideología a los intereses de las clases dominantes, los propios intereses de la clase trabajadora también pueden expresarse a través de la religión.

La religión como praxis de la resistencia

Roger Bastide: las religiones afroamericanas (el origen social de la religión: los kilombos; también la sociología de los panteones, de naturalista a social) (una lectura de Ferrándiz en estos términos)

Milenarismo y mesianismo

CONCEPTOS en Norman Cohn “En pos del milenio” y “Los demonios familiares de Europa” y Maria Isaura Pereira de Queiroz “El mesianismo en Brasil y en el mundo”.

Antropología de los movimientos religiosos: contextos coloniales

Peter Worsley “Al Son de la Trompeta Final”

- Un sentido de la injusticia social (crítica del concepto de carisma en weber, pero asunción, según morris, del sentido general de la religión como teodicea, allí donde hay sufrimiento surgen profetas)
- casos en los que surgen los movimientos milenaristas
 - o sociedades sin estado en situación de aislamiento de otras sociedades
 - o fases primitivas de la organización política: campesinos franceses del XIX
 - o sociedades con instituciones políticas diferenciadas que son derrotadas una y otra vez o que, como tras las guerras, no confían en las instituciones políticas para desarrollar las luchas
- el papel integrador de los cultos: del misticismo apocalíptico a la organización secular (con una fase final de rutinización en la que el milenio se postpone y la actitud revolucionaria se vuelve pasiva –ejemplos de los taboritas y de muntzer de Engels-)

A. Wallace : los movimientos de revitalización

Modelo de revitalización religiosa. Anthony FC Wallace (1956) describe el proceso de un movimiento de revitalización. Se deriva de los estudios de otro nativo movimiento religioso estadounidense, el Código de Handsome Lake, que puede haber dado lugar a la formación de la religión Longhouse.

- I. Período de adaptación en general, satisfactorio para el medio ambiente social y natural de un grupo.
- II. Período de mayor estrés individual. Mientras que el grupo en su conjunto es capaz de sobrevivir a través de su comportamiento cultural acostumbrados, los cambios en el entorno social o natural frustrar los esfuerzos de muchas personas para obtener satisfacciones normal de sus necesidades.
- III. Periodo de distorsión cultural. Los cambios en el entorno social o natural del grupo, reducir drásticamente la capacidad de la conducta acostumbrada culturales para satisfacer las necesidades de la mayoría de las personas físicas y emocionales.
- IV. Período de revitalización: (1) la reformulación de la pauta cultural, (2) su comunicación, (3) organización de un patrón cultural reformulada, (4) la adaptación del modelo reformulado para satisfacer mejor las necesidades y preferencias del grupo, (5) la transformación cultural; (6) rutinización el patrón adaptado reformulada cultural se convierte en el comportamiento estándar cultural para el grupo.

- V. Nuevo período de adaptación en general, satisfactoria para el grupo cambió sociales y / o el medio ambiente natural.

Un ejemplo más conocido: la Ghost Dance y su influencia en la matanza de Wounded Knee Creek (estudiado por James Mooney)

Nuevos Movimientos Religiosos

Origen de los movimientos de los 70 (una referencia conocida es Giles Kepel "La revancha de Dios", sobre fundamentalismo cristiano: telepredicadores y literalismo bíblico, integrismo islámico (especialmente wahabismo) y ortodoxia judía.

Otros movimientos de la época y posteriores significativos.

Teología de la Liberación: David Lehmann

Pentecostalismo latinoamericano y africano: "la socialización en valores dominantes" y el debate David Stoll y David Martin.

GUIÓN PARA LA LECTURA (TEMA 6)

- **Cantón, M.** (1992) "Lo sagrado y lo político entre los pentecostales guatemaltecos. Vivencia y significación". En Gazeta de Antropología. N°9.

El objetivo de esta lectura es entrar en contacto con los testimonios vivenciales de las personas que protagonizan un movimiento religioso contemporáneo con el fin de sacar a la luz la relación entre la dimensión personal del proceso espiritual de conversión y los procesos políticos de carácter general en los que se insertan y entre los que parte de su sentido cultural.

[Para responder a cada pregunta se hará referencia explícita al texto con indicación de epígrafe, párrafo y línea]

1. ¿Podemos identificar el pentecostalismo guatemalteco como un discurso y práctica milenaristas? ¿Por qué?
2. Señala elementos políticos (dimensión colectiva, construcción de la autoridad...) en los discursos individuales de conversión.

3. ¿Cómo se presenta en el texto el proceso de ideologización del Evangelismo?
4. ¿Cuál es la estructura social (en términos de “clase social”) del Pentecostalismo guatemalteco según el texto?
5. Señala cualquier otro elemento del texto que te haya resultado de interés.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL DEL CURSO

Álvarez Santaló, C. Buxó, M^a J. Y Rodríguez Becerra, S. (coords.) (1989), La religiosidad popular. Volumen I. Antropología e Historia. Anthropos. Barcelona.

Ardevol, E., Munilla, G. et alii (2003) Antropología de la Religión: aproximaciones interdisciplinarias. OUC.

Asad, T. (1993) Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. John Hopkins University Press. Baltimore.

Badone, E. ed. (1990) Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society, Princetown Univ. Press. New Jersey.

Bastian, P. (1989) Historia del protestantismo en América Latina, CUPSA. México.

Bastian, P. (1997) La mutación religiosa de América Latina. FCE. México.

Bateson, G. (1958) Naven. Stanford University Press.

Bell, C. (1992) Ritual Theory, Ritual Practice. Oxford University Press. Oxford.

Bellah R.N. (1964) "Religious Evolution". En American Sociological Review, 29:3.

Berger, P.L. (1990) The sacred canopy, Anchor Book-Doubleday, New York.

Bird-David, N. (1999) "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology". En Current Anthropology, 40, Supplement.

Boissevain, J (1992) Revitalizing European Rituals, Routledge. Londres.

Bourdieu, P. (1971) "Genése et structure du champ religieux", Reveu Française du Sociologie, vol. 12. Paris.

Cantón Delgado, M. (1998) Bautizados en fuego, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, La Antigua, Guatemala.

Cantón Delgado, M. (2001) La razón hechizada, Ariel, Barcelona.

Cantón Delgado, M. (2003) "Apuntes y reflexiones sobre la Antropología de la Religión en España". En Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

Cantón, M., Prat, J. y Vallverdú, J. (1999) Nuevos Movimientos Religiosos, Iglesias y "sectas", Asociación Galega de Antropología, Santiago de Compostela.

Caro Baroja, J. (1965) [1979] El carnaval. Análisis histórico-cultural. Taurus. Madrid.

Caro Baroja, J. (1974) De la superstición al ateísmo. Taurus. Madrid.

Caro Baroja, J. (1995) Las formas complejas de la vida religiosa, Galaxia Gutemberg-Círculo de Lectores. Madrid.

Cátedra, M. (2001) Un santo para una ciudad. Ariel. Barcelona.

Celestino, O. (1998) "Transformaciones religiosas en los Andes peruanos." Gazeta de Antropología nº14.

Christian Jr., W.A (1978) Religiosidad popular. Tecnos. Madrid.

Christian Jr., W.A (1990) Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI). Nerea. Madrid.

Christian Jr., W.A (1997) Las apariciones de Ezquioga. Ariel. Barcelona.

Christian, W. (1991) Religiosidad local en la España de Felipe II. Ed. Nerea. Madrid.

CIS. (2002) "Actitudes y creencias religiosas". Estudio nº 2443, Enero 2002. Madrid.

Cohn, N. (1981) En Pos del Milenio: revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media. Alianza. Madrid.

Cornejo, M., Cantón, M. y Blanes, R. (coords.) (2008) Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la Religión. Ankulegi Ed. San Sebastián.

Cornejo Valle, M. (2008) La construcción antropológica de la religión. Minist. Cultura, Madrid.

Csordas, T.J. (1990) "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". En Ethos, 18:1.

De la Torre, Á. R. (1995) Los hijos de la Luz: discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo, ITESO, CIESAS y Universidad de Guadalajara. Guadalajara (México).

Delgado, M. (1992) La ira sagrada: anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea. Humanidades. Barcelona.

Delgado, M. (1993) "La "religiosidad popular". En torno a un falso problema". Gazeta de Antropología, nº10 [<http://www.ugr.es/~pwlac/>]

Delgado, M. (2002) *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, blasfemia y martirio de imágenes*. Ariel. Barcelona.

Descolá, P. (2005) *Par-Dela Nature et Culture*

Díaz Cruz, R. (1998) *Archipiélago de rituales*, Anthropos, Barcelona.

Droogers, A. y Boudewijnse, B. (1991) *Algo más que opio: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*, San José, Costa Rica, DEI.

Durkheim, E. (1993) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid

Elíade, M. (1985) *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor.

Evans-Pritchard, E. E. (1990) "Teología Zande". En *Ensayos de Antropología Social*. Siglo XXI.

Evans-Pritchard, E. E. (1991) *Teorías de la Religión Primitiva*. Siglo XXI.

Evans-Pritchard, E.E. (1976) *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Anagrama. Barcelona.

Evans-Pritchard, E.E. (1982) *La religión de los Nuer*. Taurus. Madrid.

Evans-Pritchard, E.E. (1986) "A religião e os antropólogos". Em *Religião e Sociedade*, 13:1.

Evans-Pritchard, E.E. (1991) *Las teorías de la religión primitiva*. Ed. Siglo XXI. Madrid.

Firth, R. (1996) *Religion, a humanist interpretation*. Routledge. New York.

García García, J.L. (1989) "El contexto de la religiosidad popular", en Álvarez Santaló, C. Buxó, M^a J. Y Rodríguez Becerra, S. (coords.) (1989).

García García, J.L., Velasco, H. Et alii. (1991) *Rituales y proceso social*. Ministerio de Cultura. Madrid.

Geertz, C. (1996) *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona.

Goody J. (1961) "Religion and Ritual. The Definitional Problem". En *The British Journal of Sociology*, 12:2.

Goody, J. (1977) "Against Ritual: Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic" en Moore y Meyrhoff (1977).

Grimes. R. L. (1990) *Ritual Criticism. Case Studies in its Practice, Essays on Its Theory.* University of South Carolina Press.

Guthrie, S. (1980) "A Cognitive Theory of Religión". En *Current Anthropology*, 21:2.

Hicks, D. (2002) *Ritual and belief. Readings in Anthropology of Religion.* McGraw-Hill.

Homobono Martínez, J.I. (2004) "Fiesta, ritual y símbolos: epifanías de las identidades". En *Zainak* 26.

Homobono, J.M. y Jimeno, R. Ed. (2004) *Fiestas, Rituales e Identidades.* Eusko Ikaskuntza. Donostia.

Ingelhart, R. & Norris, P. (2005) *Sacred and Secular. Religion and politics worldwide.* Cambridge University Press. Cambridge.

Kepel, G. (1991) *La revancha de Dios.* Anaya. Madrid.

Leach, E. (1966) "Virgen Birth". En *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, nº 1966.

Leach, E. (1968) "Ritual" En D. Sills (ed.) *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. XIII. Macmilln and Free Press. New York.

Lehmann, D. (1997) *Struggle for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*, Oxford University Press. Oxford.

Lévi-Strauss, C. (1965) *El totemismo en la actualidad.* F.C.E. México

Lévi-Strauss, C. (1995) "La estructura de los mitos". En *Antropología Estructural*.

Lienhardt, G. (1985) *Divinidad y Experiencia. La religión de los Dinka.* Akal. Madrid.

Luckmann, T. (1973) *La Religión Invisible*, Ed. Sígueme. Salamanca.

Malinowski, B. (2001) *Los argonautas del Pacífico Occidental.* Península. Barcelona.

Martin, D. (1965) "Towards eliminating the concept of secularization". En *The Penguin Survey of the Social Sciences*, Julius Gould (ed.), nº 1, pp. 169-82.

Martin, D. (1990) *Tongues of fire: the explosion of Protestantism in Latin America*, Blackwell. Oxford.

Mauss, M. (1979) "Historia y fuentes" y "Definición de la magia". En *Sociología y Antropología*.

- Meyer, J. (1976) La cristiada. El conflicto entre la Iglesia y el Estado. Vol. 2. Siglo XXI. México.
- Moore, S.F. y Meyrhoff, B.G. (Eds.) (1977) Secular ritual. Van Gorcum. Assen/Amsterdam.
- Moreno, I. (1982) Las hermandades andaluzas, Universidad de Sevilla, Sevilla.
- Moreno, I. (1986) La Semana Santa de Sevilla. Ayto. de Sevilla. Sevilla.
- Morris, B. (2009) –Religión y Antropología. Una introducción crítica. Akal.
- Morris, B. (1995) Introducción al Estudio Antropológico de la Religión, Paidós, Barcelona.
- Nadel, S.F. (1970) Nupe Religion. Schocken Books Inc. Nueva York.
- Nalle, S.T. (1992) God in La Mancha: Religious Reform and the people of Cuenca, 1500-1650. John Hopkins university Press. Baltimore.
- Pouillon, (1989) “Observaciones sobre el verbo creer”, en M. Izard y P. Smith (coord.), La función simbólica. Júcar.
- Prat, J. (1997) El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas. Ariel. Barcelona.
- Rappaport, R. A. (1999) Ritual and religion the human mankind. Cambridge University Press.
- Rodríguez Becerra, S. (2000) Religión y fiesta: antropología de las creencias y rituales en Andalucía. Signatura Ediciones. Sevilla.
- Segalen, M. (2005) Ritos y rituales contemporáneos. Alianza. Madrid.
- Stoll, D. and Garrad-Burnett, V. Eds. (1993) Rethinking Protestantism in Latin America, Philadelphia, Temple University Press.
- Tambiah, S.J. (1979) “A Performative Approach to Ritual”. Proceedings of the British Academy. LXV.
- Turner, V. (1968) Drums of Affliction. Clarendon/International African Institute. Oxford/London.
- Turner, V. (1980) La Selva de los Símbolos. Siglo XXI. Madrid.

Turner, V. (1988), El proceso ritual, Taurus, Madrid.

Turner, V. W. y Turner E. (1995) Image and pilgrimage in Christian Culture. Columbia University Press.

Velasco, H. (ed.) (1982) Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas de España. Ediciones Tres-Catorce-Dieciséte. Madrid.

Wallace, A. (1966) Religion. An Anthropological View. Random House. Nueva York.

Weber, M. (1998) "La metódica religiosa de salvación y la sistematización de la conducción de la vida". En La ética Protestante y el espíritu del capitalismo, 1998 Istmo.

Weber, M. (1998) La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Istmo, Madrid.

Young L. ed. (1997) Rational Choice Theory and Religion, Routledge, Nueva York.

MATERIALES PARA LA ASIGNATURA OPTATIVA “RITUAL Y CREENCIA”

Licenciatura de Antropología Social

2011

M. Cornejo Valle

mcornejo@cps.ucm.es

Departamento de Antropología Social
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

